
دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

تحريف معاني النصوص
في المدرسة الحداثية

فهد بن عبد الرحمن الرومي *

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد:

ففي الصدر الأول من الإسلام نشأت ظاهرة الفهم الخاطئ لمعاني الكلمات القرآنية ممهدة للتحريف المقصود لمعانيه فبالفهم الخاطئ ظهرت الفرقة التي تحتقرون صيامكم عند صيامهم وصلاتكم عند صلاتهم فرقة الخوارج حيث أَوَّلُوا النصوص القرآنية على غير معانيها فجاءوا بأقوال شاذة وآراء غريبة حملتهم على تكفير الصحابة رضي الله عنهم ومقاتلتهم متناسين مكانتهم وفضلهم وعلمهم ولذا قال لهم ابن عباس رضي الله عنهما حين أراد مناظرتهم (أتيتكم من عند أصحاب النبي ﷺ المهاجرين والأنصار، ومن عند ابن عم النبي ﷺ وصهره، وعليهم نزل القرآن وهم أعلم بتأويله منكم وليس فيكم منهم أحد"[1].

كان هذا القول بحد ذاته حجة قائمة حاسمة عليهم لو فقهوا فمن ذا الذي يقرن قوله بأقوال صحابة رسول الله ﷺ.

وحين تظل العقول وتطغى الأهواء وتفيض الأحقاد يطمس الحق ويلتبس الصواب إلا على من هداه الله وأنار بصيرته وابتعد عن دائرة الظلمات والظلم والأحقاد واللمم.

---

* فهد بن عبد الرحمن الرومي، أستاذ الدراسات القرآنية ــ كلية المعلمين جامعة الملك سعود ــ الرياض. Dr. F2007@hotmail. com

(1) السنن الكبرى: النسائي رقم 8575.

ومازال أهل الأهواء والبدع منذ ذلك اليوم، إلى يومنا هذا وإلى يوم القيامة يكيدون ويمكرون ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾[1].

وبزغ في هذا العصر فئام من أولئك الرافضين لهذا الدين المتزيي بعضهم بزيه ورفعوا راية تحريف معاني النصوص القرآنية تحت شعارات متعددة (تجديد الخطاب الديني) (القراءات المعاصرة) (تجديد الفكر الإسلامي) (تعدد القراءات) (إعادة قراءة النص) (القراءة الجديدة) إلى غير ذلك.

وساروا على منهج أهل الكتاب اليهود والنصارى في ذلك وهم يعلمون ذلك ويعلنونه والقرآن قبلهم وصفهم بذلك بقوله تعالى: ﴿يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[2].

وتأتي خطورة هذه المدرسة من ناحيتين[3]:

الأولى: أن هذه الدعوة قامت على أيدي أناس يتظاهرون بالانتساب لهذا الدين، بل ويسمى بعضهم بـــ «المفكر الإسلامي» أو «الباحث الإسلامي» مما يجعل لدعوتهم رواجاً وقبولاً لدى كثير من الناس.

الثانية: أن هذه الظاهرة تنامت في عالمنا الإسلامي ويقوم بالدعوة إليها أفراد من مختلف الأقطار الإسلامية والعربية ولا يكاد بلد يخلو من أعلامهم بل وتتلقف الصحف المأجورة وغيرها من وسائل الإعلام أقوالهم وتحتفي بهم ويروج لمقالاتهم ويبؤون المراكز العلمية والمنتديات الثقافية ويستضافون في المهرجانات الرسمية ومعارض الكتب الدولية وتعرض لهم المقابلات وتنشر لهم المقالات وانخدع بهذه المظاهر طائفة من شبابنا فانقادوا لهم وأسلموا لهم مقاليد الأمور وإن لم يكن بعضهم يفقه قولهم.

---

(1) سورة الأنفال: الآية 30.

(2) سورة البقرة: الآية: 75.

(3) انظر بدعة إعادة فهم النص: د. محمد صالح المنجد ص39 -41.

فكان لزاما على ذوي العقل والحجا والعلم أن يتصدوا لهم ويكشفوا أمرهم ويعلنوا ضلالهم ويحذروا من مسلكهم فعقدوا لذلك المؤتمرات ونظموا الملتقيات والندوات وألقوا المحاضرات وكان لزاماً على كل من حمل القلم أن يشارك في الذب عن هذا الدين والذود عن حماه.

لذا فقد رغبت في المشاركة بهذا البحث في هذه الندوة العلمية الدولية التي تنظمها الكلية متعددة التخصصات بالناظور-جامعة محمد الأول- المغرب وموضوعها (الحداثة والهوية الثقافية: أية علاقة؟) في الفترة 25-26/ 5/1432هـ الموافق 29-30 أبريل 2011م.

وهو بحث حرصت فيه على الاختصار والإشارة السريعة إلى بعض أهدافهم وأمثلة من تحريفهم لمعاني الآيات القرآنية في المجالين العقدي والشرعي.

وأسأل الله لي ولكم التوفيق والسداد وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

تعريف الحداثة:

لم يكن اختيار مصطلح الحداثة دون التجديد أو المعاصرة عفوياً بل يراد له دلالة معينة فالحديث ضد القديم وهذا ما يحقق أهدافهم وما يصبون إليه.

ولذا فهم لا يقبلون بوصف المعاصرة أو التجديد لأن هذين الوصفين لا يفهم منهما مخالفة القديم[1].

لذا قال صالح جود الطعمة» من طبيعة الحداثة أن تكون في علاقة تضاد مع الماضي أو التراث، غير أن هذا التضاد يتفاوت حدة وعنفاً في مواقف الحداثيين"[2].

بل يعدون من شروط الحداثة أن تكون خروجاً عن المألوف، بخلاف المعاصرة أو العصرانية[3].

وهم حين يرفضون الماضي أو التراث ليس على إطلاقه بل يريدون به الإسلام كما قرر ذلك أعلامهم كأدونيس والجابري[4].

هم يقبلون تراث اليونان والفلاسفة والملاحدة وحتى الجاهلية إلا الأديان السماوية الحقة فهذه لا تقبل عندهم لأن مصدرها غيبي سماوي وليس إنسانياً أرضياً فالإنسان هو مصدر القيم عند الحداثيين[5].

لذا قال أحدهم "نريد أن نضرب صفحاً عن استخدام هذا المصطلح المضلل (الشعر الجاهلي) مستبدلين به مصطلحاً آخر هو (مرحلة ما قبل الإسلام) وإن كان أقل منه جاذبية وبريقاً... فالتسمية بالجاهلية تسمية دينية قصد بها التنفير من هذا

---

(1) الحداثة في العالم العربي: محمد عبد العزيز العلي ص 30، وهي رسالة قيمة استفدت منها في هذا البحث في عدة مواضع لنصوص الحداثيين.

(2) مجلة فصول مجلد 4 العدد 4، 1984م ص 14. عن الحداثة في العالم العربي: محمد العلي ص24.

(3) في قضايا الشعر العربي المعاصر: دراسات وشهادات، محمود أمين العالم وآخرين ص28.

(4) الحداثة في العالم العربي: ص23.

(5) زمن الشعر: أدونيس ص250- 251 والثابت والمتحول أدونيس ج 3 ص 235 وانظر الحداثة في العالم العربي ص24.

العهد وآثاره وليست تسمية علمية (!!) ومن الطبيعي أن يسمى أهل كل دين الفترة السابقة عليه بهذا الاسم المنفر.."[1].

فالحداثة أخص من المعاصرة فقد يكون هناك كاتب معاصر لكنه غير حداثي بمعنى أن منطلقا ثابتة... ومن الممكن أيضا أن يكون هناك كاتب قديم لكنه تبنى التغيير كمنطلق وتبنى التجاوز فهو إذاً كاتب أكثر حداثة من كاتب آخر قد يكون معاصراً لنا لكنه تقليدي في منطلقاته ورؤيته[2] فالحداثة في هذه الصور أعم من المعاصرة حيث يعد المخالف لعصره المتبني للتغير حداثياً حتى لو لم يكن معاصراً فليس كل حداثي معاصراً وليس كل معاصر حداثياً.

وهم لا يعدون أنفسهم عصريين أو عصرانيين إلا في مقابل دعاة الالتزام أو لمحاولة تقريب العقلانيين والعصرانيين لمذهبهم[3].

ومن جانب آخر ينبغي التنبيه إلى التمييز بين نمطين من الحداثة «الحداثة المادية «و» الحداثة العقلية»، ومحمد أركون وأصحابه يولون هذه المسألة أهمية قصوى فهم لا يكفون عن الدعوة إلى الحذر واليقظة في مقاربة الحداثة والتمييز بين الحداثة الحقيقية بزعمهم والحداثة السطحية يقول أركون في ذلك "إن أول شيء ينبغي أن نقوم به هو التمييز بين الحداثة المادية والحداثة العقلية، أقصد بين تحديث الوجود اليومي للبشر وبين تحديث موقف الفكر البشري من مسألة المعنى أو فهم الوجود أو رؤية العالم[4] «فالحداثة المادية ليست» أكثر من إدخال التقنية واستيراد الآلات وتحسين طرق الإنتاج[5]". وهذا ما ينطبق على جُلّ البلدان العربية والإسلامية التي

---

(1) الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، على البطل ص33.

(2) مجلة الأسبوع العربي 1988/9/26م ص 68، عن الحداثة في العالم العربي ص32.

(3) الحداثة في العالم العربي، ص47.

(4) العقل الاستطلاعي المنبثق (العالم العربي في البحث العلمي) عدد 11/10) 1999م. معهد العالم العربي -باريس) ص100 محمد أركون نقلاً عن الحداثة في فكر محمد أركون ص47.

(5) مفهوم العلم في القرآن والفكر المعاصر: محمد أركون ص220.

شهدت وتشهد نوعاً من الحداثة المادية دون أن يرافقها "تغيير ملموس في اللغة والثقافة والأنظمة العائلية والعشائرية وأحياناً حتى في النظام السياسي[1]".

لهذا ينتقد أركون بشدة سياسات الدول العربية والإسلامية التي تقبل بالحداثة المادية وترفض الحداثة الفكرية ويقول «إننا نسعى وراء أكمل وسائل الإنتاج وأرفة أنماط المعيشة ونتشبث في نفس الوقت بآراء وأفكار وتخيلات واعتقادات تسلمناها من الماضي دون أي تساؤل حقيقي وهكذا تختلط الأمور[2]» وذلك ماسماه أحد الباحثين الحلم الإسلامي بالحداثة النصفية[3].

ولذا فالحداثة عندهم ينبغي أن تشمل الجانبين معاً، المادي والعقلي وخاصة هذا الأخير بل هو ما يسعون ويهدفون إليه[4].

العلاقة بين القراءة الحديثة والتفسير:

أول استعمال لمصطلح القراءة باعتباره مرادفاً لتفسير القرآن أو تأويله كان في أقسام الدراسات الشرقية بفرنسا، أما السياق الذي ظهر فيه فيرتبط بمحاولات حثيثة لوضع منهج غربي حديث للتعامل مع القرآن يغني عن أصول التفسير المقررة ويكون بديلاً عنها[5].

فما يسمونه بالقراءة الجديدة ليست هي إلا محاولة استشراقية لإلصاق ما يريدون من مبادئ وقيم بالقرآن الكريم إما بلي أعناقها لتوافق ما ذهبوا إليه أو بتوسيع إطارها إلى حد لا نهائية المعنى[6] ليتسع لما أرادوه وهم في حقيقتهم ليسوا بحاجة إلى ربط ذلك بالنص القرآني لأنهم لا يؤمنون به أصلاً ولا يؤمنون بالله حقيقة

---

(1) العرب والتفكير التاريخي: عبد الله العروي ص20.

(2) من تعقيب محمد أركون على بحث أنطون فرغوث: "الدين والعلمنة في أوروبا" العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية، وقائع ندوة هامبورغ أبريل 1983م ص 226.

(3) قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر: بومدين بوزيد ص169.

(4) انظر الحداثة في فكر محمد أركون: فارح مسرحي 47-49.

(5) علم التفسير في كتابات المستشرقين: د. عبد الرزاق هرماس ص99 العدد 25 مجلة جامعة أم القرى -مكة المكرمة -(1432هـ).

(6) انظر النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: د. قطب الريسوني ص294.

ولا برسوله ولكنهم أردوا استمالة من ينخدع بدعواهم وينغر بأسلوبهم وتنطلي عليه شبهاتهم.

ووجدوا في التفسير الباطني والإلحادي وبعض الفرق الضالة مداخل إلى بث شبهاتهم وجسوراً إلى دس انحرافهم وليست قراءتهم بشيء من التفسير لأنها إما أن لا يكون لها علاقة بالنص فليست بتفسير أو ذات علاقة لكن المعنى لا يصح والنص لا يدل عليه فليس أيضا بتفسير.

ورب سائل يسأل: إذا كان هؤلاء يحرصون على زحزحة القرآن عن موقع القيادة والحاكمية والمرجعية فلماذا يشغلون أنفسهم بقراءة النص القرآني وتجديد أدوات تأويله؟ وقد أجاب على هذا السؤال الذي افترضه وهو الدكتور قطب الريسوني فقال: "والجواب: أن هدم أي مرجعية لا يتأتي إلا بتفكيكها من الداخل وتقويضها من الأساس، أما أن تحوم حولها ولا تَرِد، وترمي ولا تُقَرْطِس فمسلك لا يعقب الثمرة المرجوة!! ومن هنا كان ولوجهم إلى ساحة القراءة لأجل الإيهام بموقع القرآن الكريم في دائرة التشريع، وتخدير العواطف بالإقبال عليه تفسيراً وتأويلاً فإذا تمكنوا (ولن يتمكنوا) من تعطيل الحاسة النقدية لدى الجماهير سهل عليهم إفراغ النص القرآني من محتواه وجعله قالباً لأيدلوجية القارئ[1]".

وقال الأستاذ فتحي القاسمي «ولما كان القرآن الكريم رأس المقدسات ومرجعية الثوابت فإن أولويات الهدم تقتضي الانطلاق منه والبدء بنقده على سنن المنهج التاريخي التفكيكي دون أن تصرفنا عن ذلك الحماسة الدينية ولا الغيرة المتوارثة، ولا الاعتياد العامي[2]».

نشأة الحداثة:

وإن كانت هذه المدرسة تقوم في أسسها على تحريف دلالات النصوص الشرعية ومعانيها إلا أنه ينبغي أن نفرق بين التحريف والحداثة فالتحريف كتحريف

(1) النص القرآني: د. قطب الريسوني ص415.

(2) العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً: فتحي القاسمي ص15، وانظر المرجع السابق ص414.

بدأ في صدر الإسلام الأول واتسع مع نشوء الفرق الضالة كالخوارج والمعتزلة والرافضة وغلاة الصوفية وغيرهم.

أما هذه المدرسة فجاوزت التحريف إلى وضع أسس وقواعد عامة لا يتم بها تحريف نصوص معدودة أو مسائل معينة بل تصرف القرآن كله عن كل دلالالته ومعانيه هكذا دفعة واحدة بل هي ترفض القرآن نفسه متدثرة بعباءة تفسيره يقول محمد أركون» وإنما أقول بإعادة تأويله، أي تأويله بشكل مخالف لما ساد في في العصور الوسطى... وهنا يكمن الرهان الأكبر لمراجعة التراث الإسلامي كله، ولتأسيس لاهوت جديد في الإسلام[1]".

وهي بهذا المنهج ذات صلة بمدارس التحريف السابقة واللاحقة والمعاصرة واستمدت من الحضارة الغربية جذورها وأسسها وقواعدها.

يقول محمد مصطفى هدارة «الحداثة ارتبطت في نشأتها وفي مفهومها بالفكر الغربي وهي تعبير عن التحول الحضاري في أوروبا وأمريكا وواقعها التأريخي، وأن العالم لم يعرفها إلا من خلال استيراده الذي لا ينقطع لنظم الحياة الغربية[2]».

ورسمت ذلك أنيسة الأمين بقولها "فالحداثة هي حداثة الغرب نتاج تأريخ يقارب المئتي عام من التحولات والتغيرات والثورات، ونحن نتلقى أشكالها وتجلياتها المادية والفكرية والأخلاقية دون أن نعيش الخضات التاريخية الكبرى التي أنتجت هذه الظاهرة العالمية"[3].

وتعددت التيارات الفكرية المنحرفة في العالم الغربي وتنوعت وتولد عنها مذاهب ثورية متمردة على الدين، داعية إلى الصراع مع القديم والثابت وعبرت عن ذلك بأساليب متنوعة فجاءت الحداثة عن طريق النقد والقصة والرواية والمسرحية

---

(1) قضايا في نقد العقل الديني: محمد أركون ص281.
(2) الحداثة والتراث: محمد مصطفى هدارة ص 2.
(3) قضايا وشهادات: أنيسة الأمين جـــ 2 ص99.

وغيرها مختفية تحت تلك الشعارات والرمزية أحياناً ومعلنة عن نفسها وفكرها ومنهجها أحياناً[1].

ونجمل مصادر الحداثة الغربية وجذورها في سبعة مصادر[2]:

أولاً: الفلسفات اليونانية والرومانية وما انطوت عليه من أفكار وعقائد وثنية ومذاهب فلسفية واتجاهات إلحادية.

ثانياً: التراث اليهودي الذي أعلن كثير من الحداثيين بصراحة تأثرهم به وإعجابهم فيه وأشادوا بفلاسفتهم وأعلامهم أمثال دوركايم وفرويد وكارل ماركس وغيرهم.

ثالثاً: المسيحية ويظهر هذا كثيراً في استعمالهم لمصطلحات مسيحية وعبارات كنسية في شعرهم ونثرهم وتاريخهم.

رابعاً: الشيوعية والمادية الجدلية وذلك ظاهر في الإشادة بآرائهم ومعتقداتهم.

خامساً: المذاهب الغربية التي ثارت على الكنيسة وطغيانها وتمردها على الدين فجاء أولئك مقلدين لهم متبعين لآثارهم في التمرد على الإسلام وما دروا -وقد يكابرون وهم يعلمون- أن ما ثار لأجله سلفهم ليس هو ما ثاروا عليه ولكنه التقليد الأعمى والإعجاب الكليل.

سادساً: الفلسفة الوجودية وأستاذها جان بول سارتر الذي سار على نهجه واقتفى أثره كثير من الحداثيين.

سابعاً: المذاهب المنحرفة المنتسبة للإسلام كالباطنية والإسماعيلية والقرامطة وغلاة الصوفية والفلاسفة.

ولعل أبرز هذه المصادر وأظهرها هو الحداثة الغربية الذي أكده وما زال يؤكده أعلام الحداثة في كل بلد.

---

[1] الحداثة في العالم العربي.

[2] الحداثة في العالم العربي: محمد بن عبد العزيز العلي ص 237 بتصرف.

ووصف الدكتور غالي شكري الحداثيين بقوله "فأقبلوا يحطمون الصياغة الخليلية، قديمها وجديدها، ويمزقون الارتباط العقائدي بالتراث... من هنا كان إحساسهم العميق بضرورة تجاوز مرحلتنا الحضارية المتخلفة وتخطيها إلى أعتاب حضارة الإنسان في الغرب، لذلك ارتبطوا مصيريا بالتراث الغربي[1]".

ويقول د. عبد الله الغذامي «قد استوردنا مصطلح الحداثة من الغرب وحاولنا صياغته صياغة عربية من خلال اجتهادات كثيرة... وهي اجتهادات لا أضع عليها غباراً ولا أواجهها بأي اعتراض، وأني معها لواحد من المجتهدين[2]».

وصرح عبد الله أبو هيف بذلك بقوله «أدرك الأديب العربي في وقت مبكر معنى الغرب ولاسيما أوروبا بالنسبة إليه فكان الغرب هو موئل التجديد، وكانت الصلة به هي محل التحديث أو الحداثة.. ولا يزال الأدباء يرهنون الحداثة والتحديث بالغرب[3]».

وحين نقول الحضارة الغربية فإنه يدخل فيها بعض المصادر الأخرى كالشيوعية والماركسية والفلسفة الوجودية وقل إن شئت اليهودية والمسيحية لتصبح الحضارة الغربية بوتقه تنصهر فيها كل تلك الانحرافات فتلقاها عنهم أولئك بكل أدوائها.

فداء الماركسية استفحل في أوروبا الشرقية، وقد قادت الحداثة والرغبة في الثورة التي تضمنها الفكر العربي القومي الحديث بعض أولئك إلى تبني الماركسية بل كما قال -فادي إسماعيل- عن بعض الحداثيين الماركسيين "لقد انقذت الماركسية أيديولوجيا الحداثة من طابعها الفج المعادي بشكل ظاهر للمجتمع والجماعة من خلال عدائها للتقاليد التي أصبح المجتمع رمزاً له ووضعتها في سياق أيديولوجية عالمية

(1) شعرنا الحديث إلى أين: غالي شكري: ص38.
(2) مجلة الناقد عدد آب / أغسطس 1988م ص13 عن الحداثة في العالم العربي ص251.
(3) الأدب العربي وتحديات الحداثة: عبد الله أبو هيف ص18-19.

إنسانية فأصبحت الثورة على المجتمع ثورة للمجتمع، بلغت أيديولوجيا الحداثة مع الماركسية -كقماط لها- ذروة طمحت معها أن تكون فلسفة للتقدم[1]".

وأكد يوسف عز الدين أن "اتجاهات النقد والأدب كالرمزية، والسريالية، وأدب اللامعقول جاءت عن طريق ترجمة الفكر الماركسي والوجودي والفوضوي والاشتراكي[2]".

بل ويرسم محمد بنيس علاقته بالماركسية شعرياً بقوله: "وهذا النص الذي أساهم به إلى جانبكم في القسم الشعري هو نص حر عن علاقتي شعرياً بالماركسية[3]".

والوجودية كذلك من أبرز مصادر الحداثة العربية[4] ويظهر ذلك بكثرة إشادتهم بفلاسفة الوجودية والاستشهاد بأقوالهم وأستاذها جان بول سارتر يرفض جميع القيم المسبقة ولم يبق إلا على قيمة واحدة مطلقة هي قيمة الحرية، وذلك على أساس أن الإنسان وجود مستمر لحريته، وبالتالي وجود مستمر لذاتيته فالإنسان «ليس سوى ما يصنعه من نفسه، هذا هو المبدأ الأولي للوجودية[5]».

والفرق الباطنية من مصادر الحداثة ويؤكد هذا أن أدونيس وهو من أوائل منظريها ومن أساتذة الحداثيين العرب وإمامهم نصيري باطني.

كما يؤكده اهتمامهم الظاهر بالثورات الباطنية، وأعلام الصوفية كالحلاج والإشادة بهم.

---

(1) الخطاب العربي المعاصر: فادي إسماعيل ص146-147.

(2) قول في النقد وحداثة الأدب: يوسف عز الدين ص22.

(3) حداثة السؤال: محمد بنيس ص37، 39، 40، مقال منشور بعنوان (حين مستني الأرض) في مجلة (الطريق) بيروت السنة 43 العدد الأول فبراير 1984 وانظر الشعر العربي المعاصر ص51 عن الحداثة في العالم العربي ص305.

(4) الحداثة في العالم العربي: محمد بن عبد العزيز العلي ص334.

(5) الاغتراب في الفلسفة المعاصرة ص119.

وبين أدونيس وجه تأثره بالباطنية ولعله صرح ببعض الحقيقة وأبطن بعضها فقد سئل "في فعلك الشعري ظواهر تسيطر عليها علاقات باطنية هل تدخل الباطنية في مصادرك وتعتبر جذراً في حلمك «فأجاب» طبعاً، يجب أن نميز بين الباطنية كحركة تاريخية، والباطنية كموقف من العالم، بالمعنى الأول لا علاقة لي بها إطلاقاً، بالمعنى الثاني، الباطنية تهتم بما تسميه (الحقيقة) مقابل ما تسميه (الشريعة) أي بلغة شعرية تهتم بما يتجاوز العادي، وبهذا المعنى أنا متأثر بالباطنية[1]".

إذا فالحداثة خليط من فلسفات الحضارة الغربية الدينية مسيحية ويهودية وفلسفية ماركسية ووجودية وعقائد باطنية.

أسس المدرسة الحداثية:

ولعلنا نوجز الحديث عن ذلك بالإشارة إلى أنها ترتكز على أسس ثلاثة[2]:

الأساس الأول: أن دلالة النصوص الشرعية ظنية مطلقة:

فالنص المحكم القطعي الذي لا يحتمل إلا دلالة واحدة لا وجود له بزعمهم[3].

ويقول أحدهم «النص يتسع للكل، ويتسع لكل الأوجه والمستويات[4]».

ويقول أركون «فالقرآن هو نص مفتوح لجميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي[5]».

الأساس الثاني: إلغاء كل ما فهمه علماء الأمة للنصوص الشرعية.

ورغم أن ما فهمه علماء الأمة للنصوص الشرعية نتاج إنساني - بزعمهم إلا أنهم لا يعاملونه معاملة كلام الفلاسفة والملاحدة - بل يرفضونه ولا يقيمون له وزناً إلى درجة رفضها بعض المستشرقين أنفسهم ففي مداخلة أرنالديز وهو أحد المفكرين

---

(1) أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها: ص130 -131.
(2) عن الحداثة في العالم العربي: محمد بن عبد العزيز العلي ص 363.
(3) النص القرآني: طيب تيزيني ص 261 ونقد النص: على حرب ص20.
(4) نقد الحقيقة: علي حرب ص20.
(5) تاريخية الفكر العربي الإسلامي: د. محمد أركون ص145.

الفرنسيين على محاضرة ألقاها محمد أركون في فرنسا قال: «اعتقد أن الفكرة المحورية لمحمد أركون والتي طالما تناقشنا حولها في الماضي هي التالية: لقد وجدت في تاريخ الإسلام تركيبات تيولوجية وقانونية وتشريعية جمدت وربما بدلت وشوهت التعاليم القرآنية التي كانت منفتحة وغنية متعددة الاحتمالات والتي يمكن للبشرية أن تتأمل بها وتفكر فيها حتى يوم الدين... وأعتقد أنه إذ يقول ذلك يقول أشياء صحيحة ولكنني سأدافع ولو للحظة عن كل أولئك الفقهاء والعلماء والمفسرين الذين طالما درستهم وعاشرت نصوصهم، سوف أذكر محمد أركون بأن هؤلاء الفقهاء كانوا نشيطين جداً وأنهم حركوا النصوص القرآنية وأنعشوها بتفاسيرهم إلى درجة أنه يصعب علينا اليوم حتى باسم العلوم الإنسانية أن نجد فيها شيئاً آخر جديداً غير الذي وجدوه..» ثم يقول «...المفسرون في العصر الكلاسيكي للإسلام كانوا قادرين على أن يستخرجوا من الآيات القرآنية كل ما هو مقال، أو متضمن فيها تقريباً ولهذا السبب أقول: إن المسلمين المحدثين الذين يستعيرون المناهج الغربية كان أحرى بهم أن يكتفوا بمناهج أسلافهم من القدماء، فهي توصلهم بالدقة نفسها لأن يستخلصوا من الآيات القرآنية ما توصلهم إليه هذه المناهج التابعة للعلوم الإنسانية والتي يتغنى بها محمد أركون[1]».

الأساس الثالث: تاريخية النص الشرعي:

ويريدون بذلك أن النصوص الشرعية موجهة إلى معاصري نزل الوحي ومن كانت حالهم تشبههم وأما من جاء بعدهم وعاش واقعاً غير واقعهم فلا يشمله النص الشرعي وليس مخاطباً به وله أن يعمل بما يوافق عصره من أحكام.

ولذا فهم يرون أن ما هو مفروض من أحكام العبادات كالصلاة والزكاة والحج والمعاملات كالبيوع والربا والزنا وغيرها هو أثر لحاجة البيئة الحجازية في ذلك العصر عصر نزول الوحي دون غيرها من البيئات[2].

---

(1) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: محمد أركون ترجمة هاشم صالح ص 326-327.

(2) انظر الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي ص61.

ويقول نصر أبو زيد "أن النص القرآني وإن كان نصاً مقدساً إلا أنه لا يخرج عن كونه نصاً (!!) فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية[1]".

ولما سئل محمد أركون عن كيفية التعامل مع النصوص الواضحة غير المحتملة كقوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ النساء: 11).

قال: "في مثل هذه الحالة لا يمكن فعل أي شيء ألا إعادة طرح مسألة التفسير القرآني (!!) لا يمكننا أن نستمر في قبول ألا يكون للمرأة قسمة عادلة (!!) فعندما يستحيل تكيف النص مع العالم الحالي ينبغي العمل على تغييره[2]"(!!).

ويقول أركون «الإسلام لا يكتمل أبداً بل ينبغي إعادة تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي ثقافي وفي كل مرحلة تاريخية. .[3]».

فالإسلام الجديد العصري المستنير -بزعمهم- ليس من الضروري أن يقوم على خمسة أركان فالشهادتان في الدين الجديد ليس لهما مدلول إيماني لأنه "وفي حقيقة الأمر وطبقاً لمقتضيات العصر لا تعني الشهادة التلفظ بهما أو كتابتهما وإنما تعني الشهادة على العصر (!!) فليست الشهادتان إذن إعلاناً لفظياً عن الألوهية والنبوة (!!) بل الشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ[4]".

ويصرح محمد شحرور «لا ضرورة للتقيد بالنصوص الشرعية التي أوحيت إلى محمد رسول الله ففي كل ما يتعلق بالمتاع والشهوات. ففي كل مرة نرى في هذه النصوص تشريعاً لا يتناسب مع الواقع ويعرقل مسيرة النمو والتقدم والرفاهية فما علينا إلا أن نميل عنه[5]».

---

(1) النص السلطة الحقيقة: نصر حامد أبو زيد ص139.

(2) في حوار أجرته معه المجلة الفرنسية» لونوفيل أيسرفاتور»فبراير 1986.

(3) قضايا في نقد العقل الديني: محمد أركون ص 174.

(4) من العقيدة إلى الثورة: حسن حنفي جـــ 1 ص 17.

(5) الكتاب والقرآن: محمد شحرور ص445.

مجالات التحريف:

وليس بوسعنا في هذه العجالة أن نستوعب في حديثنا كل مجالات التحريف عندهم ومواضعه وإنما نذكر ما يوقف على غرضهم وهدفهم وهو تحريف الشريعة وصرفها عن حقيقتها إلى صورة مخالفة تماماً لما كان عليه الرسول ﷺ وسلف الأمة فهم يسعون إلى هدم الإسلام وليس إلى تجديده.

ولنقصر حديثنا على أمثلة سريعة مختصرة لانحرافاتهم وتأويلاتهم الباطلة في مجالين:

المبحث الأول: المجال العقدي

الإلوهية:

وهو أول ما يجب على المسلم أن يقر به ويؤمن به.

فهذا نصر أبو زيد يقول: على عكس ما تنطق به المسلمة التقليدية التي تفترض وجود إله حي متعال ثابت لا يتغير (!!) فإن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها أقصد أنه خاضع للتحول والتغير بتغير العصور والأزمان[(1)]".

وأشار إلى هذا محمد أركون بقوله: "لا يمكن أن يتصور إمكانية طرح مشكلة فكرية حول الله أو مناقشة فكرية حول وجود الله، والسبب هو أن الخطاب القرآني يملأ مشاعره كمسلم أو كعربي بوجود الله إنه يملأ أقطار وعيه ومشاعره، إلى درجة أنه لا يبقى في وعيه أيه مساحة لإثارة مناقشة فكرية حول وجود الله[(2)]".

وبلغ بهم هذا إلى درجة أن قال حسن حنفي "أنه لا مجال للتحرر والعلمانية إلا بإبطال العقيدة المثبتة لربوبية الله أو ما يسميه الثنائية التي تقسم العالم إلى خالق ومخلوق[(3)]".

---

(1) مفهوم النص: نصر أبو زيد ص20.

(2) الإسلام والحداثة: محمد أركون ص344.

(3) الإسلام والحداثة: بحوث ندوة مواقف ص 387 -388.

وزعم حسن حنفي أن اللغة التقليدية هي سبب إخفاقنا[1] لذا فإن تجاوزها إلى لغة معاصرة هو ضرورة لغوية وفكرية أملتها ظروف العصر وحاجاته[2] وهو يزعم أن لفظ (الله) يعبر عن مطلب أي شيء مفقود أكثر مما يعبر عن معنى حقيقيٍ يمكن وصفه أو تصوره (!!) وبعبارة أخرى هو إحساس نفسي وليس معنى مقصوداً لذاته فالله قد سيطر على عقليتنا فأصبح الله عندنا تعويضاً عن كل مفقود... حتى إذا أراد أحدنا ضمان شيء ذكر الله، غير أن الله لا يعدو أن يكون مجرد لفظ نعبر به عن صرخات الألم، وصيحات الفرح إنه لفظ متغير يتغير معناه وبنيته بتغير الأماكن والعصور والطبقات الاجتماعية فهو يعني عند الجائعين رغيف الخبز وعند المستعبد الحرية وعند المكبوت الإشباع وهو العلم في مقابل الخرافة، والتقدم في مقابل التخلف وباختصار إنه معنى متشعب يتغير بتغير الحاجة والعصور والأماكن... وكل ذلك راجع إلى أن لفظ (الله) لا يعبر عن وجود واقعي بل هو مجرد افتراضي ذهني قائم على مجرد التسليم[3].

وهو أيضاً يرى أن أسماء الله وصفاته هي ألفاظ قديمة لم تعد تقدم ولا تؤخر في عصرنا الحاضر بل يجب استبدالها بمصطلح (الإنسان الكامل)[4]، يقول: «وكل أسماء الله الحسنى تعني آمال الإنسان وغاياته التي يصبو إليها (فالإنسان الكامل) أكثر تعبيراً عن المضمون من لفظ (الله) [5]».

وإلى نحو هذا ذهب نصر أبو زيد حين زعم أن «صورة الله تعالى في القرآن بوصفها ملكاً له عرش وكرسي وجنود هي تعبير أسطوري، وشاهد تاريخي على درجة الوعي، ومستوى المعرفة آنذاك[6]».

---

(1) التراث والتجديد: حسن حنفي ص111.

(2) الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم: د. الجيلاني مفتاح ص110.

(3) التراث والتجديد: حسن حنفي ص 96-103: انظر المرجع السابق ص110-111.

(4) التراث والتجديد: حسن حنفي، ص105.

(5) المرجع السابق: ص105.

(6) النص والسلطة الحقيقة: نصر أبو زيد ص136.

الإسلام:

وإذا كان هذا هو مفهوم الإله عندهم فإن الإسلام بمفهومهم ليس هو الإسلام بمفهومنا فهو بزعمهم "حركة محمدية[1] وأن أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها الرسول ﷺ تجسدت في داخله فهو إنسان لا يمثل ذاتاً مستقلة منفصلة عن حركة الواقع بل إنسان تجسدت في أعماق أشواق الواقع وأحلام المستقبل[2]".

وزعموا أن محمداً ﷺ اتبع خطا جده عبد المطلب كما اتبع خطواته من قبل إلى غار حراء وأعلن أنه نبي الفطرة وعندما بلغ الأربعين حسم الأمر بإعلانه أنه نبي الأمة[3].

وهكذا يبدوا الإسلام في -المنظور الحداثي- ليس إلا حلماً سياسياً راود عبد المطلب ثم حققه الحفيد محمد ﷺ[4].

وحتى تسميه هذا الدين بالإسلام زعموا أنها بقايا من زيد بن عمر بن نفيل حيث كان يسمي حنيفيته بالإسلام[5].

الإيمان:

هناك تغير جذري في المفهوم الإيماني نفسه -عند الحداثيين- وفي وسائل تحقيقه اليقينية، ليست القضية الآن في السجود لصنم أو اتخاذ أرباب أو ممارسة علاقات فلكية أو أبراجية معينة... المشكلة الآن في توجه الإنسان كلياً نحو الاتحاد بالطبيعة عبر منهجية العلم بديلاً عن التوجه إلى الله كونياً عبر منهجية الخلق[6].

---

(1) النص القرآني: الطيب تيزيني ص113.
(2) مفهوم النص: نصر أبو زيد ص74.
(3) الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية: سيد محمود القمني ص 80.
(4) المدرسة الحداثية النص القرآني: سلامة سلطان المهيري ص317.
(5) النص القرآني: الطيب تيزيني ص113.
(6) العالمية الإسلامية الثانية: محمد أبو القاسم حاج حمد ج2 ص497 -498، والبعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الشرعي: سعيد بو هرواة، ص116.

إن الإيمان بالمعنى الحداثي يقبل حتى فكرة موت الله (!!) وغياب الله عن العالم وإن كانت هذه الفكرة تصدم الشرائح الكبيرة المؤمنة بالمعنى التقليدي[1].

وبناء على هذا الإيمان الأركوني فإن كل الذين اعتبروا ملحدين في التاريخ الإسلامي أو الغربي يمكن اعتبارهم مؤمنين لأنهم لهم إيمانهم الخاص، وهم لا يمكن أن يخرجوا عن الإسلام وإنما عن فهم ضيق قسري له[2].

ويعني بالفهم الضيق القسري للإسلام ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه ومن بعدهم إلى هذا العصر.

وعند بعضهم يكفي أن يتحقق في الإيمان المعاصر ركنان فقط هما الإيمان بالله واليوم الآخر[3]، وعند آخرين الإيمان بالله والاستقامة[4] ويقصدون من ذلك دخول دخول النصارى واليهود في مفهوم الإسلام والإيمان[5] فهم ليسوا بكفار كما سيأتي في مفهوم الكفر بل تجاوز بعضهم ذلك إلى الكونفوشيوسية والبوذية وكل الأديان الوضعية[6].

الكفر والإلحاد:

في هذه الفوضى العقائدية عند المدرسة الحداثية التي حاولوا لأجلها تحطيم أركان الدين ليتسع لمعتقداتهم الزائفة وتأويلاتهم الباطلة لا عجب أن نرى تفسيراً جديداً للإلحاد والكفر يوازي تفسيرهم للإسلام والإيمان فالإلحاد عندهم هو المعنى الأصلي للإيمان لا المعنى المضاد والإيمان هو المعنى الذي توارده العرف حتى أصبح

---

(1) قضايا في نقد العقل الديني: محمد أركون ص 207.

(2) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: محمد أركون ص9.

(3) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: محمد شحرور ص31.

(4) جوهر الإسلام: محمد سعيد العشماوي ص 109-121.

(5) المدرسة الحداثية والنص القرآني: سلامة المهيري ص318.

(6) نافذة على الإسلام: محمد أركون ص 60، والفكر الإسلامي نقد واجتهاد ص84.

بعيداً للغاية عن المعنى الأصلي إن لم يكن فقداً له... لأن الإيمان تغطية وتعمية عن شيء آخر مخالف لمضمون الإيمان، والإلحاد هو كشف القناع وفضح النفاق[1].

ولم يعد معنى الشرك بالله عبادة غير الله وإنما أصبح يعني "الثبات في هذا الكون المتحرك وعدم التطور بما يتناسب مع الشروط الموضوعية المتطورة دائماً، فالتخلف شرك والتقدم توحيد[2]، إن التوحيد هو توحيد الأمة والفكر وليس توحيد الآلهة ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهاً وَاحِداً إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ ص: 5 [3]".

الوحي:

وليس الوحي بمفهوم الحداثيين إعلام من الله لأحد أنبيائه بل هو قوة تخييلية لا إعجاز فيها ولا استقلال عن قوانين الإمتياح الثقافي عند سائر البشر[4] يقول نصر أبو أبو زيد "إن تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم الخيال معناه: أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من فاعلية المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء أقوى منها عند سواهم من البشر، والنبوة في هذا التصور لا تكون ظاهرة فوقية مفارقة، وهذا كله يؤيد أن ظاهرة الوحي لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع (!!)... بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها[5]".

فهو هنا يزعم أن الوحي تخييل يراه سائر الناس وهو عند الأنبياء أقوى من غيرهم وعلى هذا فالقرآن ليس من كلام الله بل من ذات محمد ﷺ بل الإسلام كله من ذاته.

وهنا نشعر بخطورة تعريف الوحي الذي وقع فيه بعض من كتب عن الوحي كمحمده عبده حين عرف الوحي "بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة والأول بصوت يتمثل لسمعة أو بغير

---

(1) التراث والتجديد: حسن حنفي ص 67-68.
(2) الكتاب والقرآن: شحرور ص 496.
(3) حوار المشرق والمغرب: حسن حنفي ص54.
(4) النص القرآني: قطب الريسوني ص276.
(5) مفهوم النص: نصر أبو زيد ص 14، 27، 28.

صوت[1]". وقال عن الأستاذ محمد رشيد رضا "بأن الوحي إلهام كان يفيض من نفس النبي الموحى إليه لا من الخارج (!!)".

ثم انظر تعليله لذلك بقوله: "ذلك أن منازع نفسه العالية وسريره الظاهرة وقوة إيمانه بالله وبوجوب عبادته... يكون لها في جملتها من التأثير ما يتجلى في ذهنه ويحدث في عقله الباطن الرؤى والأحوال الروحية فيتصور (!!) ما يعتقد وجوبه إرشاداً إلهياً نازلاً من السماء بدون وساطة أو يتمثل له رجل يلقنه ذلك يعتقد أنه ملك من عالم الغيب وقد يسمعه يقول ذلك وإنما يرى ويسمع ما يعتقده في اليقظة"[2].

فالوحي -بزعمهم- ليس حقيقة بل تخيل وتصور واعتقاد يقيني لكنه من نفس النبي لا من خارجه وهو يعتقد أنه صادق لقوة التخيل عنده ويتصوره إرشاداً إلهياً نازلاً من الله ولكن ذلك كله لا حقيقة له بل هو تخيلات وتصورات.

حتى مجيء الملك على صورة رجل ورؤية الصحابة للملك تخيل من النبي واعتقاد "أنه ملك من عالم الغيب بينما هو لا يرى ولا يسمع إلا ما يعتقده ويتخيله في اليقظة !! ولهذا ظهر هذا الاعتقاد والمفهوم الخاطئ في تسمية الكتاب بـــ «الوحي المحمدي». فالوحي من ذات محمد لا من خارجه[3]".

وقد وصف على حرب ما قاله نصر أبو زيد عن الوحي بأنه: ـــ"يسعى جهده إلى تقويض مفهوم النص كوحي مفارق موجود على نحو أزلي خطي في اللوح المحفوظ... ليحل محله مفهوماً آخر قوامه أن القرآن نص لغوي ومنتج ثقافي أنطلق من حدود مفاهيم الواقع[4]".

ومع أن حرب حداثي مسرف ومتشيع لحزب العقلانية فإنه يعد هذا القول صريح وجريء جرأة بالغة» وكان أولى به - يعني نصر أبو زيد- أن يسمي هذا

---

(1) رسالة التوحيد: محمد عبده ص108.
(2) الوحي المحمدي: رشيد رضا ص75.
(3) انظر كتابي: تحريف المصطلحات القرآنية في القرن الرابع عشر ص35-42.
(4) نقد النص: علي حرب ص 206.

الكتاب «نقد النص» إذ هو يتناول فيه القرآن وعلومه تناولاً تحليلياً نقدياً، الحق أن دراسة أبو زيد تصدر عن موقف يتسم بالصراحة والجرأة، أجل إنها لجرأة بالغة أن يتعامل باحثنا مع النص القرآني بوصفه «منتجاً ثقافياً» أنتجه واقع بشري تاريخي[1]".

البعث واليوم الآخر:

والبعث كغيره من قضايا العقيدة الإسلامية له عند الحداثيين مفهوم آخر هو البعث من عالم الطفولة والتخلف إلى عالم التقدم والوعي، البعث من الحياة الغريزية الطفولية الغائبة في ظلام الوعي إلى عالم العقل الحاضر في ضوء الصحوة واليقين إن العرب أساءوا الفهم فحولوا الجدال إلى عالم الأموات وتحدوا الرسول لكي يحيى أمامهم رجلاً ميتاً، ولو كان الرسول يريد من العرب أن يؤمنوا بالبعث بعد الموت فقط لقبل هذا التحدي وسكت لكن الرسول كان يدعو العرب إلى الإيمان بالبعث في هذه الحياة بإعادة الوعي إلى جيل غائب عن عالم الوعي[2]".

وقد لا يكون البعث واقعة مادية تتحرك فيها الجبال وتخرج لها الأجساد بل يكون البعث هو بعث الحزب وبعث الأمة وبعث الروح فهو واقعة شعورية تمثل لحظة اليقظة في الحياة في مقابل لحظة الموت والسكون[3] وأمور المعاد هي الدراسات المستقبلية بلغة العصر والكشف عن نتائج المستقبل ابتداءاً من حسابات الحاضر[4]".

ومادام هذا هو مفهوم البعث والحياة الآخرة فلا حاجة إلى أداء الفرائض والعبادات يقول أركون "وإن المرء لكي يكون مسلماً لا يحتاج للفرائض الشعائرية أو القبول الساذج للحياة الآخرة[5]".

---

(1) المرجع السابق: ص200 وانظر كتاب النص القرآني: قطب الريسوني ص273-176.

(2) الإسلام في الأسر: الصادق النبهوم ص82.

(3) من العقيدة إلى الثورة: حسن حنفي ج4 ص508.

(4) المرجع السابق: جـ 4 ص605.

(5) تاريخية الفكر: محمد أركون ص81.

الجنة والنار:

وتبعاً لإنكار البعث وتأويله باليقظة في الحياة وإحياء الوعي فإن الجنة والنار هما عند المدرسة الحداثية النعيم والعذاب في الدنيا، وليس في عالم آخر يحشر فيه الإنسان بعد الموت، الدنيا هي الأرض والآخرة الدنيا هي الأرض والجنة ما يصيب الإنسان من خير الدنيا والنار ما يصيب الإنسان من شر فيها[1]، أما الحور العين والملذات فهي تعبير عن الفن والحياة بدون قلق[2] وأما الوطء فهو تعبير عن عقلية ذكورية جامحة إلى السيطرة[3]، ومن الخطر –بزعمهم- التمسك بحرفية صور العقاب والثواب لأنها تصورات أسطورية[4]، والجنة والنار صورتان تمثيليتان حسبما كانت تعرفه وتحس به البشرية وقت نزول القرآن[5].

الملائكة والجن:

وسرى على الملائكة والجن والشياطين ما سرى على تلك العقائد من وصفها بالأسطورية فوجود الملائكة والجن ما هي إلا تصورات أسطورية[6].

ويرى أبو زيد أن الآيات الواردة في الغيبيات كالعرش والكرسي والشياطين والجن ينبغي أن تؤول تأويلاً يعدل بها عن ظاهرها وحرفيتها وإلا صارت أسطورة بمعنى الأباطيل والأحاديث العجيبة[7].

وأوغل في السخرية بالنص -يعني به القرآن الكريم- الذي حول الشياطين إلى قوة معوقة جعل السحر أحد أدواتها[8].

---

(1) من العقيدة إلى الثورة: حسن حنفي جـ 4 ص 601.

(2) العنف والمقدس والجنس: تركي علي الربيعو ص140-141

(3) المرجع السابق ص 132-138.

(4) النص السلطة الحقيقة: نصر أبو زيد ص135.

(5) مطالعة حديث: مقبول أحمد ص 176 وانظر ما كتبته الأستاذة: سلامه المهيري ص 324 - 325 المدرسة الحداثية والنص القرآني

(6) النص والسلطة والحقيقة: نصر أبو زيد ص 135.

(7) نقد الخطاب الديني: نصر أبو زيد، انظر ص 7ـ 8، 99، 207.

(8) المرجع السابق: ص206.

وجرى على هذا المنوال حسن حنفي الذي زعم أن الفكر الغيبي أقرب إلى الأساطير منه إلى الفكر الديني وأن قصص آدم وحواء والملائكة والشياطين كلها رموز (!!) أو جزء من الأدب الشعبي واعتبر إيمان ابن تيمية وابن القيم -رحمهما الله- بوجود الشياطين والجن أحد وجوه الضعف في فكرهما ورأى أن الإنسان لا يحتاج لكونه مسلماً إلى الإيمان بالجن والملائكة بل قال: «يمكن للمسلم المعاصر أن ينكر كل الجانب الغيبي (!!) في الدين ويكون مسلماً حقاً في سلوكه[1]».

وعودة إلى نصر أبو زيد الذي قال: «والغيبيات عموماً كالعرش والكرسي والملائكة والجن والشياطين والصراط والسجلات وغير ذلك ليست إلا تصورات أسطورية[2]».

وقال: «السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني[3]».

المبحث الثاني: المجال التشريعي

1- الصلاة:

فليس المراد بها تلك الصلوات الخمس التي يؤديها المسلمون منذ عصر النبوة حتى يومنا هذا بل حتى إذا كان النبي ﷺ "يؤدي صلاته على نحو معين إلا أن ذلك لا يعني أن المسلمين مضطرون في كل الأماكن والأزمنة للالتزام بذلك النحو... [4]".

وليس من الضروري أن يحتشد الناس جماعات في مسجد لإقامة الصلاة وذلك الصلاة مسألة شخصية[5] وليست واجبة[6] وقد فرضت أصلاً لتليين عريكة العربي

---

(1) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر: حسن حنفي ص91-93 وانظر ما كتبه طاهر محمود يعقوب في رسالته (أسباب الخطأ في التفسير ص 812-813).

(2) النص السلطة الحقيقة: نصر أبو زيد ص135.

(3) نقد الخطاب الديني: نصر أبو زيد ص212.

(4) الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي ص 62-63.

(5) القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير: عبد الرزاق هرماس ص 169.

(6) الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي ص63.

وتعويده على الطاعة للقائد[1]، وتغني عنها رياضة اليوغا (!!) وهو ما غفل عنه الفقهاء[2].

2- الزكاة:

والزكاة ليست واجبة وإنما هي اختيارية[3] مع أنها ركن من أركان الإسلام.

كما أنها لا تؤدي الغرض لأنها تراعي معهود العرب في حياتهم التي كانوا عليها، فهي تمس الثروات الصغيرة والمتوسطة أكثر مما تمس الثروات الضخمة[4].

الحج:

أما الحج فليس من الضروري أن يقام بطقوسه المعروفة إذ يغني عنه الحج العقلي (!!) أو الحج الروحي[5] (!!).

الصيام:

والصوم كذلك ليس فرضاً إنما هو للتخيير[6] وهو مفروض على العربي فقط(!!) لأنه مشروط بالبيئة العربية ولذلك فالصوم بالنسبة للمسلم غير العربي مجرد دلالة وعبرة دينية[7] بل إن الصوم يحرم على المسلمين في العصر الحاضر لأنه يقلل الإنتاج.

---

(1) سلطة النص: عبد الهادي عبد الرحمن ص 110 -111.

(2) الإسلام في الأسر: الصادق النبهوم ص127-134.

(3) الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي ص63 وجوهر الإسلام: محمد سعيد العشماوي ص 7-8.

(4) وجهة نظر: محمد عابد الجابري ص 150-151.

(5) أركون في مجلة الكرمي جـــ 1 ص 23 العدد 34 سنة 1989م.

(6) لبنات: عبد المجيد الشرفي ص 173 والإسلام بين الرسالة والتاريخ ص 63-64.

(7) سلطة النص: عبد الهادي عبد الرحمن ص 109.

وفي حوار أجرته المجلة الفرنسية لونوفيل أبسر فاتور علق محمد أركون على دعوة النبي ﷺ لأصحابه للفطر في رمضان في وقت الحرب قائلاً: ونحن كذلك في حرب ضد التخلف[1].

الحدود:

حتى الحدود والزواجر الردعية للمجرمين لم تسلم من تحريفاهم وإلحادهم فقطع اليد في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾. المائدة: 38 معناه بزعمهم (كفوا أيديهما عن السرقة بالسجن مثلاً) [2].

ويدعو محمد عابد الجابري إلى ربط الأحكام بأسباب نزولها كي تبدو الشريعة أكثر طواعية وأشد مسايرة لظروف العصر وأحواله المتغيرة «وهذا باب عظيم واسع يفتح المجال لإضفاء المعقولية (!!) على الأحكام...»[3]، ويضرب لذلك مثلاً بربط عقوبة السرقة بأسباب نزولها وهي ما كان عليه العرب قبل الإسلام وزمن البعثة النبوية من حيث إقامتهم في مجتمع بدوي صحراوي واعتمادهم على التنقل والترحال طلباً للكلأ فلم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن إذ لا سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون[4] وأما وقتناً الحاضر وقت التطور العمراني والصناعي فقطع يد يد السارق غير ملائم لردعه عن تكرار السرقة بل الملائم هو السجن بدل القطع[5].

الزنا:

والقراءة الحداثية الجديدة انتهت إلى ما يشبه إباحة بعض أنواع الزنا وإخراجه من دائرة التحريم الذي أثبتته النصوص القطعية فقال محمد الشرفي: يتحتم حصر معنى

---

(1) مجلة لونوقيل أبسر فاتور فبراير 1986.

(2) نحو أصول جديدة: محمد شحرور ص 99-103.

(3) وجهة نظر: محمد عابد الجابري ص 59.

(4) كأنه يتجاهل أن هذا الحد شرع في المدينة وهم في الحضر ولم يعرف أن المسلمين حينذاك كانون بدوا رحل وإنما قلت هذا ليعلم مدى تجاهلهم للحقائق التأريخية لتحقيق أهدافهم.

(5) المرجع السابق: ص 59.

الزنا في العلاقة الجنسية بين رجل وامرأة أحدهما متزوج لأن هذه العلاقة فقط (!!) يمكن اعتبارها جناية[1].

نتائج القراءة الحداثية المعاصرة:

واختتم هذه العجالة ببيان أظهر نتائج هذه القراءة الحداثية فمنها:

1- إلغاء الدين الإسلامي والإتيان بدين جديد لأصله له بالإسلام مصدراً وتعاليماً.

2- إلغاء الإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر.

3- نزع القداسة عن القرآن والنظر إليه كنص بشري شأنه شأن سائر الكلام.

4- إلغاء التشريعات الإسلامية أصولها (الصلاة والزكاة والحج والصيام)، وفروعها والحدود الشرعية وأحكام المعاملات وتقديم تشريعات لا تمت إلى الإسلام بصلة.

وماذا يبقى بعد ذلك من الدين إنها حرب صليبية على الدين الإسلامي بشعار أهله ودثار أبنائه ولسان وأقلام أعدائه.

وقد صدر عن مجمع الفقه الإسلامي قرار خاص بالقراءة الجديدة للقرآن هذا نصه.

"إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته السادسة عشرة بدبي (دولة الإمارات العربية المتحدة) 30 صفر – 5 ربيع الأول 1426هـ، الموافق 9-14 نيسان (إبريل) 2005 بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع القراءة الجديدة للقرآن وللنصوص الدينية، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، قرر ما يلي:

أولاً: إن ما يسمى بالقراءة الجديدة للنصوص الدينية إذا أدت لتحريف معاني النصوص -ولو بالاستناد إلى أقوال شاذة بحيث تخرج النصوص عن المجمع عليه،

---

(1) الإسلام والحرية: محمد الشرفي ص85.

وتتناقض مع الحقائق الشرعية- يعد بدعة منكرة وخطراً جسيماً على المجتمعات الإسلامية وثقافتها وقيمها، مع ملاحظة أن بعض حملة هذا الاتجاه وقعوا فيه بسبب الجهل بالمعايير الضابطة للتفسير أو الهوس بالتجديد غير المنضبط بالضوابط الشرعية.

وتتجلى بوادر استفحال الخطر في تبني بعض الجامعات منهج هذه القراءات، ونشر مقولاتها بمختلف وسائل التبليغ، والتشجيع على تناول موضوعاتها في رسائل جامعية، ودعوة رموزها إلى المحاضرة والإسهام في الندوات المشبوهة، والإقبال على ترجمة ما كتب من آرائها بلغات أجنبية، ونشر بعض المؤسسات لكتبهم المسمومة.

ثانياً: أصبح التصدي لتيار هذه القراءات من فروض الكفاية، ومن وسائل التصدي لهذا التيار وحسم خطره ما يلي:

- دعوة الحكومات الإسلامية إلى مواجهة هذا الخطر الداهم، وتجلية الفرق بين حرية الرأي المسؤولة الهادفة المحترمة للثوابت، وبين الحرية المنفلتة الهدامة؛ لكي تقوم هذه الحكومات باتخاذ الإجراءات اللازمة لمراقبة مؤسسات النشر ومراكز الثقافة ومؤسسات الإعلام، والعمل على تعميق التوعية الإسلامية العامة في نفوس النشئ والشباب الجامعي والتعريف بمعايير الاجتهاد الشرعي والتفسير الصحيح وشرح الحديث النبوي.

- اتخاذ وسائل مناسبة (مثل عقد ندوات مناقشة) للإرشاد إلى التعمق في دراسة علوم الشريعة ومصطلحاتها، وتشجيع الاجتهاد المنضبط بالضوابط الشرعية وأصول اللغة العربية ومعهوداتها.

- توسيع مجال الحوار المنهجي الإيجابي مع حملة هذا الاتجاه.

- تشجيع المختصين في الدراسات الإسلامية لتكثيف الردود العلمية الجادة ومناقشة مقولاتهم في مختلف المجالات؛ وبخاصة مناهج التعليم.

- توجيه بعض طلبة الدراسات العليا في العقيدة والحديث والشريعة إلى اختيار موضوعات رسائلهم الجامعية في نشر الحقائق والرد الجاد على آرائهم ومزاعمهم.

تكوين فريق عمل تابع لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، مع إنشاء مكتبة شاملة للمؤلفات في هذا الموضوع ترصد ما نشر فيه والردود عليه؛ تمهيداً لكتابة البحوث الجادة، وللتنسيق بين الدارسين فيه ضمن مختلف مؤسسات البحث في العالم الإسلامي وخارجه، والله أعلم[1].

[1] مجلة مجمع الفقه الإسلامي ج4 ص16، قرار رقم 146.

المصادر

1- أسباب الخطأ في التفسير: طاهر يعقوب، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى 1425هـ.

2- الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي، بيروت، دار الطليعة ط1 عام 2001م.

3- الإسلام في الأسر: الصادق النيهوم الناشر رياض الريس، بيروت 1987م.

4- الإسلام والحداثة: بحوث ندوة مواقف شارك فيها مجموعة من الحداثيين الناشر دار الساقي الطبعة الأولى 1990م.

5- الإسلام والحداثة: محمد أركون (التبيين، العدد (2، 3) 1990م، الجمعية الثقافية الجاحظية - الجزائر.

6- الإسلام والحرية: محمد الشرفي، دار الفنك، الدار البيضاء، ط1، عام 2000م.

7- الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، د. سعيد بن ناصر الغامدي، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط2عام 1425هـ.

8- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: محمد أركون، ترجمة هاشم ـ بيروت ـ داري الساقي، ط 1 عام 1993م.

9- بدعة إعادة فهم النص: محمد صالح المنجد، مجموعة زاد (بدون تاريخ نشر).

10- البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الشرعي: سعيد بو هراوة، عمان ـ الأردن، دار النفائس ط1 عام 1420هـ ـ 1999م.

11- تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ترجمة هاشم صالح مركز الإنماء القومي ـ بيروت ط1 عام 1986م.

12- تحريف المصطلحات القرآنية وأثره في انحراف التفسير في القرن الرابع عشر: أ.د. فهد بن عبد الرحمن الرومي، الطبعة الأولى، الرياض، 1424ـ 2003م.

13- التراث والتجديد: حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية ط3 عام 1987م.

14- الثابت والمتحول: أدونيس دار العودة بيروت، 1ـ الأصول ط3 عام 1980م، 2ـ تأصيل الأصول ط2 عام 1979م 3ـ صدمة الحداثة ط1 عام 1978م.

15- جوهر الإسلام: محمد سعيد العشماوي، سيناء للنشر، ط2 عام 1992م.

16- الحداثة في العالم العربي، دارسة عقدية رسالة دكتوراه مطبوعة على الآله الكاتبة أعدها محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، عام 1414 (4مجلدات).

17- الحداثة في فكر محمد أركون: فارح مسرحي، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى 1427هـ- 2006م.

18- الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم: دارسة نقدية: د،الجيلاني مفتاح ـ دار النهضة ـ دمشق، الطبعة الأولى، 1427ـ 2006م.

19- الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية: سيد محمود القمني، القاهرة، سيناء للنشر، ط1 عام 1990م.

20- حوار المشرق والمغرب: د: حسن حنفي، القاهرة، رؤية للتوزيع ط4 عام 2005م.

21- رسالة التوحيد: محمد عبده، الطبعة الحادية عشرة، دار المنار بمصر عام 1365 تصحيح محمد رشيد رضا.

22- زمن الشعر: أدونيس، دار العودة، بيروت، ط3 عام 1983م.

23- سلطة النص: عبد الهادي عبد الرحمن، بيروت، القاهرة، سيناء للنشر، مؤسسة الانتشار العربي ط2 عام 1998م.

24- السنن الكبرى: النسائي.

25- الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري: علي البطل، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، عام 1980م.

-26 العالمية الإسلامية الثانية: أبو القاسم حاج حمد دار ابن حزم ـــ بيروت، الطبعة الثانية 1996م.

-27 العرب والفكر التاريخي: عبد الله العروي، دار الحقيقة، بيروت، ط3، 1980م.

-28 علم التفسير في كتابات المستشرقين: د. عبد الرزاق هرماس العدد 25 مجلة جامعة أم القرى ـــ مكة المكرمة عام 1423هـــ.

-29 العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً: د: فتحي القاسمي.

-30 العنف والمقدس والجنس: تركي علي الربيعو، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ط1 عام 1994م.

-31 الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: محمد أركون دار الساقي، بيروت، ط2 عام 1992م.

-32 في قضايا الشعر العربي المعاصر: دارسات وشهادات، محمود أمين العالم وآخرون، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، الطبعة الأولى، 1988م.

-33 القراءات الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير: د. عبد الرزاق هرماس، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1988م.

-34 قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر: بومدين بوزيد (18) سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1 عام 1999م.

-35 قضايا في نقد العقل الديني: محمد أركون، ترجمة هاشم صالح ـــ بيروت، دار الطليعة، ط2 عام 2000م.

-36 قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر: حسن حنفي، القاهرة، دار الفكر العربي 1976م.

37- قضية قراءة النص القرآني: د. عبد الرزاق هرماس نسخة مطبوعة بالحاسب الآلي غير منشورة.

38- الكتاب والقرآن: محمد شحرور، الأهالي للطباعة، دمشق، الطبعة الرابعة 1992م.

39- لبنات: عبد المجيد الشرفي، تونس ــ الدار التونسية للنشر، 1994م.

40- مجلة مجمع الفقه الإسلامي جدة، منظمة المؤتمر الإسلامي.

41- المدرسة الحداثية والنص القرآني: سلامة سلطان المهيري، رسالة ماجستير ــ جامعة الشارقة ــ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ــ قسم أصول الدين عام 1428ــ 1429هــ الموافق 2007 ــ 2008م.

42- مطالعة حديث: مقبول أحمد.

43- مفهوم العلم في القرآن والتفكير المعاصر: محمد أركون (أعمال الملتقى الثاني عشر للفكر الإسلامي، 1978م وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، الجزء الأول.

44- مفهوم النص: نصر حامد أبو زيد الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، الطبعة الأولى 1995م.

45- من العقيدة إلى الثورة: د. حسن حنفي مكتبة مدبولي، القاهرة بدون تاريخ.

46- نافذة على الإسلام: محمد أركون ترجمة صباح الجهيم، بيروت، دار عطية ط1 عام 1996م.

47- نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: محمد شحرور الأهالي للطباعة دمشق، ط1 عام 2000م.

48- النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: الطيب تيزيني، دمشق، دار الينابيع 1997.

49- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: د. قطب الريسوني وزارة الأوقاف للشؤون الإسلامية ــ المغرب ــ الطبعة الأولى 1431 ــ 2010م.

50- النص والسلطة الحقيقة: نصر حامد أبو زيد المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، 1995م.

51- نقد الخطاب الديني: نصر حامد أبو زيد، القاهرة ــ سيناء للنشر ط1 عام 1992م.

52- نقد النص: علي حرب، المركز الثقافي العربي ــ الدار البيضاء، بيروت ط1، 1993م.

53- وجهة نظر: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، 2004م، القاهرة.

54- الوحي المحمدي: محمد رشيد رضا الطبعة الثالثة، 1354 مطبعة المنار ــ مصر.

55- وقائع ندوة هامبورغ تعقيب محمد أركون على بحث أنطوان فرغوث الدين والعلمنة في أوروبا، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985م.